جمال التعبير في النص القرآني
سورة (الإخلاص) نموذجًا

د. كامل يوسف العتوم
جامعة صحار
سلطنة عمان

تاريخ الاستلام : ٢٠٠٧/١٠/٣١ تاريخ القبول : ٢٠٠٨/٠٥/٠١

الخلاصة

تستقصي هذه الدراسة جماليات التعبير في سورة الإخلاص، فتنظر في الجهود السابقة، وما يمكن أن يثريها ويضيف إليها، وتحاول كشف اهتمامات العلماء المسلمين بالمفردة القرآنية، والظواهر التركيبية، وما يطرأ على بنية الجملة من تغيرات مرتبطة بالمستويات المعرفية والسياقية المتنوعة؛ وذلك لاستجلاء بلاغة النص القرآني، والكشف عن خصوصيته، وأبعاده الجمالية، آملين أن يكون هذا الجهد ـ مضافا إلى غيره ـ تمهيداً لتأصيل نظري في الدراسات الجمالية للنص القرآني .

المقدمة :

حمل النص القرآني البعد الديني العقدي، وحمل كذلك قيما جمالية، وتعاضد المستويان في تحقق الإعجاز، فارتفع النص القرآني عما عهده العرب من مستويات التعبير، برغم افتتانهم بما وصلوا إليه من البيان والبلاغة، وهذا الواقع دفع إلى استنطاق هذا النص وتأمله وتدبره وتأويله، ومحاولة الوقوف على أسراره وجمالياته، فظهرت قراءات تتباين وتتمايز، ويضيف بعضها إلى بعض، ومن ثم تعددت القراءات في رحلة استكشاف الجانب العقلي والروحي والجمالي، وقد كان ابن عباس – رضي الله عنهما – على وعي تام بهذا الواقع، فقد قال: "إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته"(١)، وقال الزركشي: إنه "بحر لا يدرك غوره، ... لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه"(٢).

لقد شكل البعد الجمالي أحد أهم أوجه النظر في النص القرآني، وما يهمنا هاهنا هو الوقوف على بعض جماليات التركيب القرآني، مستحضرين معالجات الدراسات القرآنية، ولا سيما عند المفسرين الذين توقفوا في مجال التطبيق عند المفردة القرآنية،

والظواهر التركيبية، وعلاقة بنية الجملة بالمستويات السياقية المتنوعة، وذلك لاستجلاء بلاغة النص القرآني، والكشف عن خصوصيته، وأبعاده الجمالية.

ولقد كانت مناهج النظر في طبيعة التركيب القرآني عند المفسرين تنطلق – كما أوضح الطبري – من منطلق الاعتقاد بأن معاني القرآن موافقة لمعاني كلام العرب، برغم تفوق القرآن في البيان والبلاغة على سائر الكلام[٣]. وذهب الزمخشري إلى أن طبقات العلماء متدانية متقاربة، وأن التباين والتفاضل يأتي من القدرة على الكشف عما في الآيات من لطائف المعاني، والأسرار المحتجبة، وقد ربط تحقق عملية الكشف عند المفسر بالبراعة في علمي المعاني والبيان، والإطلاع على سائر العلوم، والدراية بأساليب النثر والنظم[٤].

واختلفت مستويات الاهتمام بالجانب الجمالي عند المفسرين، كما كان استحضار العناصر الجمالية البلاغية خدمة للبرهان العقلي الاجتهادي، وربما وظف بعضهم هذا المنحى حسب ميوله ومذهبه، وهو أمر جعل ابن خلدون يقول عن الزمخشري في كشافه بأنه يؤيد المذاهب الفاسدة من طرق البلاغة[٥]، وقال أحدهم: "استخرجت من الكشاف اعتزالاً بالمناقيش"[٦]. وهذه الدراسة التي تهتم بالتعبير الجمالي لم تجعل من أهدافها رصد أثر المذاهب في المعالجات البلاغية عند المفسرين، آملين أن تظهر دراسات أكثر جلاء لهذه القضية.

إن وصول المتلقي إلى مرحلة الإمتاع بوصفها وظيفة مهمة من وظائف أي نص متميز، يحتاج إلى الكشف عن أعماق هذا النص وعلاقاته وجمالياته، بل إن فقدان الإمتاع يعني غياب الكشف، وانغلاق التأويل، ولعل قول أبي جعفر الطبري ينطوي على هذا الفهم حينما قال: "إني لأعجب ممن قرأ القرآن ولم يعلم تأويله، كيف يلتذ بقراءته؟"[٧]، وهذا الوعي الذي نجده عند الطبري إشارة إلى أهمية تحقق الإمتاع ودلالته من خلال فعاليات التأويل بأبعادها المختلفة.

ويمكن القول: إن القراءة التي ترمي إلى كشف أسرار التركيب القرآني وبيان جمالياته جزء من تفسير القرآن في مفهومه العام، وهي قراءة تتعلق بالمفردة القرآنية وظواهر التركيب، وتهتم بالأجواء الفكرية والاجتماعية والنفسية المصاحبة بالقدر الذي يؤثر في تشكل النسق القرآني الخاص.

وهذه الدراسة لا تكشف منهجاً نظرياً محدد المعالم للقراءات الجمالية القرآنية، ولكنها تحاول أن تستقصي الجوانب التطبيقية في الدراسات القرآنية، وما يمكن أن يثريها ويضيف إليها، تلك الجوانب التي نعتقد أنها يمكن أن تكون مهاداً للتأصيل النظري، وهي محاولة ضمن محاولات أخرى قام بها بعض الدارسين، كدراسة عائشة

عبد الرحمن بعنوان:" التفسير البياني للقرآن الكريم " ، ودراسة فاضل السامرائي بعنوان: " على طريق التفسير البياني"(٨).

على أنه يجب التنبه إلى أن مصطلح التفسير البياني أو القراءة البيانية قد يشدنا إلى مصطلح البيان الذي يدور حول قضايا المجاز والاستعارة والتشبيه والكناية، كما هي عند السكاكي(٩)، وهذه القضايا ليست إلا جزءاً من محاور اهتمامات الدراسات الجمالية، وقد توسعت بعض دراسات التفسير البياني ليصبح مفهوم البيان المقترن بالتفسير يشير إلى كل المعالجات التي تؤدي إلى كشف الجانب الجمالي، دون تحديد دقيق لمحاور هذا التوسع الجديد، وهذا يعني العودة إلى مفهوم البيان قديماً، بوصفه إيضاحاً وكشفاً، ولكنه إيضاح يختص بالجوانب الجمالية.

وسنتناول جماليات التعبير في سورة الإخلاص، في ظل التطبيقات الواردة في كتب التفسير، مع الاستعانة بما ورد في علوم القرآن الأخرى، وسنبدأ بالسياقات المؤثرة في معالجة تشكل التراكيب القرآنية الخاصة بهذه السورة.

لقد اتخذ التصدي لجيش الشرك ومعتقداته قبل نزول سورة الإخلاص ألواناً متعددة في سياقات متنوعة، وجاءت الآيات القرآنية على المستوى البياني متناسبة مع هذه السياقات المصاحبة، ومتلائمة مع ما تحمله تلك السياقات من تفاعلات فكرية واجتماعية ونفسية.

فقد ورد في مناسبة نزول سورة الإخلاص أن قريشاً قالت: "يا محمد، صف لنا ربك الذي تدعونا إليه، فنزلت"(١٠)، وقيل:" إن اليهود دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا محمد صف لنا ربك وانسبه فإنه وصف نفسه في التوراة ونسبها، فارتعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى خر مغشياً عليه ونزل عليه جبريل بهذه السورة"(١١)، وفي رواية أخرى: "أتى رهط من اليهود النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا محمد هذا الله خلق الخلق, فمن خلقه؟ فغضب النبي صلى الله عليه وسلم حتى انتقع لونه، ثم ساورهم غضباً لربه, فجاءه جبريل عليه السلام فسكنه, وقال: اخفض عليك جناحك يا محمد, وجاءه من الله جواب ما سألوه عنه"(١٢).

إن المشهد الذي نزلت فيه السورة جاء في أجواء الصراع بين الإيمان والكفر في قضية تتعلق بجوهر العقيدة ومنطلقاتها الأولى، فقضية التوحيد أساس ما جاءت به الرسالة النبوية، وإقناع معسكر الكفر بالتوحيد يعني تحقق النجاح الأهم؛ لأن قبول ما سيلي من أوامر ونواه مرتبط بتحقق الإيمان بوحدانية الله تعالى.

ولم يأت الموقف في المشهد عند هؤلاء الذين أرادوا وقف هذا التحول إلى الدين الجديد عفو الخاطر، بل جاء بعد تفكر واستعداد للمواجهة، تفكر لا في مدى صحة هذا

الدين الجديد، وإنما في الوسائل الناجعة في هدمه من أساسه، ومن هنا جاء تفكير يهود، وتنقيبهم عن كل ما يحقق أهدافهم، فظنوا أنهم إذا سألوا محمداً صلى الله عليه وسلم عن أوصاف الله تعالى كما وردت في التوراة فإنه سيقف عاجزاً عن ذلك، وبذلك يتحقق لهم النصر، وسيضعون أخيراً النبي صلى الله عليه وسلم في موقف يصعب عليه معه أن يستمر في دعوته، فطرحوا تساؤلهم: انسب لنا ربك.

ويأتي المشهد النبوي متعدد الدلالات، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يفاجأ بمواقف الكافرين وسعيهم الحثيث للنيل من دعوته، ولكنه في هذه المرة يواجه بتساؤل يتعلق بجوهر العقيدة، تساؤل يحمل بين طياته تجاهل الحقيقة، أو إثارة الشكوك بالواحد الأحد. ومن هذا الواقع الثقيل، والمتحدي المشكك، يقف الرسول صلى الله عليه وسلم موقفاً ينافح فيه عن ربه ودينه، فالرسول صلى الله عليه وسلم – كما ورد في المرويات السابقة – قد غضب، أو ساور السائلين غضباً، وهذه المساورة تعني حركة الجسد أو ارتفاع شخصه لهم، وكأنه أراد دفاعاً عن ربه الوثوب على هؤلاء، لتأديبهم جراء ما أظهروه من جرأة على الله، جرأة جعلت الرسول صلى الله عليه وسلم يرتعد وينتقع لونه، أو يخرّ مغشيا عليه.

ولقد امتدت لحظة التفاعل والانتظار في مشهد الصراع، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يجب السائلين مباشرة؛ لأن الكتب السماوية السابقة أوردت نصوصاً في صفات الله تعالى فلم يشأ أن يرد بكلماته الخاصة في هذا الأمر الخطير، فكأنه أراد إجابة وكلاماً مسموعاً من الوحي.

وتأتي لحظة الوحي لتطفئ غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا يذكرنا – فيما قاله مالك بن أنس (رضي) – باشتداد غضب الله إذا نقر بالناقور، فتقرأ الملائكة ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ حتى يسكن غضبه[١٣].

ونتوقف أولاً عند قوله تعالى: (قل) ؛ لنرى بعض الجوانب الجمالية في ظل التركيب والدلالة اللغوية والسياقات المصاحبة.

لقد جاء الخطاب بـ (قل) للنبي صلى الله عليه وسلم، دليلاً على تشريف الله تعالى لنبيه بهذه الرسالة، ولم يقل: قل يا محمد؛ لأن ذلك معلوم، " فلا فائدة في طول يقوم بفائدته القصر"[١٤]، وكلمة (قل) توحي – لقلة حروفها المنطوقة – بالإيجاز الذي يهدف إلى سرعة الوصول إلى الحسم، أو الوصول إلى المقول الفصل الذي يريح النبي صلى الله عليه وسلم، ويسكن فؤاده بعد انتظار للوحي. ولم نسمع بدائل أخرى، مثل: حدّث أو اذكر، فهذه الصيغ تشير إلى طلب الإخبار عن حقيقة ما، مع قدرة المأمور في عرف الإخبار على التصرف بالصيغ التي تخدم جوهر الفكرة عند التنفيذ؛ لأن المطلوب من المخاطب بالدرجة الأولى هو الإخبار بالحقيقة المشار إليها من

الآمر، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝١١ ﴾ [الضحى:١١]، فطبيعة الحديث المطلوب عن النعمة غير محدد بنطق خاص، وكذلك طبيعة الذكر في قوله تعالى: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [الكهف:٢٤]، في حين أن الألفاظ بعد "قل" مقول ذو بداية ونهاية، محدد بألفاظ معينة، ولا مجال أمام المتلقي المأمور في إبلاغ الأمر إلا بالصيغ التي نطق بها الآمر، فالمقول يتحدث عن صفات الله بالصيغ التي أرادها الله، إضافة إلى أن صفات الله توقيفية، ومن هنا يمكن القول إنّه ينبغي على المتلقي التعبير عن الحقيقة المطروحة بالصيغ التي وردت. وقد أجاب الأرميوني عن التساؤل:" لم لم يقل: اعلم، أو اعرف أن الله هو أحد؟ فلم أمره بالقول؟ والجواب: أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يشك في وحدانية الله تعالى، فلا فائدة بأمره بعلم ما علم، بل المقصود إعلام المشركين بالوحدانية، وإقامة الحجة عليهم، والجواب عما سألوا عنه، ولا يحصل ذلك إلا بالقول"، وتساءل أيضا:" لم قال: (قل)، ولم يقل: أخبرهم، أو أعلمهم؛ إذ بذلك يحصل المقصود؟ والجواب: التقدير في الحقيقة: أعلمهم بوحدانية الله تعالى، ثم فهّمه صيغة إعلامهم، فقال: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾، فحذف "اعلم" لدلالة "قل" عليها، وذكر الله لنبيه صيغة إعلامهم، فحصل المقصود بلفظ يسير"[(١٥)].

وافتتاح هذه السورة بالأمر (قل) يؤكد مهمة الإبلاغ التي كلف الله بها نبيه بكلام منصوص فيه على أنه مرسل بقول يبلغه، وكذلك يدفع المتلقي للعناية بما بعده[(١٦)]، واستشعار عظمته، ويجعله في حالة من الترقب والاهتمام، فضلا عن أن الأمر بـ (قل) بعد بيان المقول يرتبط بقول آخر، ملازم للأول، وإن لم يكن ظاهراً، وهو "لا تقل غير ذلك" في صفات الله تعالى.

ولو قال: "هو الله أحد" ، دون "قل" لكان الكلام "على طريقة الإخبار المجرد، وعلى سبيل الاعتقاد الشخصي الذي إن شاء (الرسول) أسرّه وإن شاء ذكره"[(١٧)]، فتتوارى مهمة التبليغ، والرسول صلى الله عليه وسلم" مبلغ محض لما يوحى إليه، ليس فيه تصرف لما أوحاه الله إليه بزيادة ولا نقص"[(١٨)]. و "قل" لا محالة تنطوي على الإشارة إلى المرسل (الله تعالى)، والمستقبل (الرسول صلى الله عليه وسلم)؛ لتضع هذه الحقائق أمام المتلقي الثاني والثالث، أي الكفار ومن ثم كل من يصله البلاغ؛ ليتدبر الألفاظ والتراكيب، ويفهم المقاصد، دون خروج على الصيغ المحددة، ومن هنا لم يقل: قل لهم أو قل للمشركين أو قل للسائلين؛ لأن ذلك تقييد، في حين أن إطلاق الأمر يشير إلى عموم الرسالة، وذكر الأرميوني "أن كلمة "هو" قامت مقام ذكر ذلك، لأنها إشارة إلى قولهم وما هو، فعلم بـ هو الجواب عن سؤالهم"[(١٩)].

لقد عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الوحدانية قبل نزول الآيات، وقد ذكر أحد المفسرين في قوله: ﴿ قُلْ ﴾ ، أي "لا تقله من عند نفسك، بل قل: هو الذي عرفته صادقاً يقول لي: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾ ، فعرفك الوحدانية بالسمع، وكفاك

مؤونة النظر والاستدلال بالعقل"[٢٠]، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان قادراً على الرد على الكافرين بلغته الخاصة، ولكنه أراد وحياً، وأراد وصفاً كما ورد في الكتب السماوية السابقة.

وقوله: (قل) تضمن أمراً لرسوله بالدفاع عن الله تعالى أمام الطاعنين والمشككين بوحدانيته، فحسن وجود "قل" في بداية الآية، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١ ﴾ [الكافرون:١]، في حين كان الله تعالى هو المدافع عن رسوله وعن المؤمنين؛ ولذا حسن حذف "قل" في قوله تعالى دفاعاً عن رسوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ ﴾ [المسد:١]، وفي قوله دفاعاً عن المؤمنين: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ [البقرة:١٥]، ومن هنا نسمع الرازي يقول:" إن هذه السورة (الإخلاص) في حق الله مثل سورة الكوثر في حق الرسول، لكن الطعن في حق الرسول كان بسبب أنهم قالوا: إنه أبتر لا ولد له، وههنا الطعن بسبب أنهم أثبتوا لله ولداً، ... فلهذا السبب قال ههنا: (قل) حتى تكون ذابا عني، وفي سورة (إنا أعطيناك) أنا أقول ذلك الكلام حتى أكون أنا ذابا عنك"[٢١].

وقد يقال بأن المأمور في العادة يتلفظ بالمقول، ولا يتلفظ بـ قل في مقام الائتمار، فكيف يكون هذا في ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾؟ وقد قيل إنّ النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بتبليغ عين كلام الله تعالى، وهناك فرق بين تحصيل العمل وتبليغ القول[٢٢]، وأن المأمور بـ قل ليس المخاطب به فقط، بل كل أحد على مر الدهور، فأثبت ليبقى الأمر متجدداً[٢٣]، ورأى ابن قيم الجوزية أن في ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾ ، "توحيداً منه لنفسه، وأمراً للمخاطب بتوحيده، فإذا قال العبد: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ﴾ ، كان قد وحد الله بما وحد به نفسه، وأتى بلفظة " قل " تحقيقاً لهذا المعنى، وأنه مبلغ محض قائل لما أمر بقوله"[٢٤]. ورأى أحدهم أن الأمر " قل " دلالة على أن هذه السورة نزلت على سبب قول المشركين: انسب لنا ربك، فكانت جواباً عن سؤالهم؛ فلذلك قيل له: (قل) ، كما قال تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء:٨٥][٢٥].

ومن الملاحظ أنه قد ورد في القرآن أجوبة بلفظ " قل " رداً على تساؤل صريح، كقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وقوله: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[الأنفال:١]، وهذا " كالتوقيع المحدد في ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وكالتشريف المحدد في كونه مخاطبا من الله تعالى بأداء الوحي والتبليغ"، وقد يذكر الجواب دون ذكر كلمة " قل " ، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾ [البقرة:١٨٦]، حيث نلاحظ أن حذف " قل " يتلاءم مع مقام الدعاء الذي لا يحتاج فيه العبد إلى واسطة بينه وبين الله[٢٦]. وفي سورة الإخلاص لم يذكر تساؤل معسكر الكفر عن الوحدانية، وقولهم: " انسب لنا ربك "،

ولعل حذف التساؤل أو تجاهله إشارة إلى استهجان وجوده لمخالفته المنطق والواقع، وإشارة إلى ما ينطوي عليه من بشاعة وفظاظة في حق الله تعالى.

ونلحظ أن " قل " لم تتكرر في بداية كل آية من سورة الإخلاص، (قل كذا وقل كذا..)؛ لأن التكرار وإن كان يؤكد مهمة التبليغ وأهمية الأمر إلا أنه قد يشير – في عرف التخاطب – إلى شك الآمر بأن المأمور ربما يتجاهل أو ينسى شيئا من المقول، كما أن الترابط بين آيات سورة الإخلاص، ووحدة الموقف والمناسبة يقتضي الاكتفاء بـ قل مرة واحدة في بداية السورة، في حين نجد أن تكرار كلمة قل في آيات أخرى قد عبر عن اختلاف في الموضوعات، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٤٧) قُلْ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (٤٨) قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ (٤٩) قُلْ إِن ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ (٥٠)﴾ [سبأ: ٤٧ – ٥٠]، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ قُل لَّا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ (٥٦) قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (٥٧)﴾ [الأنعام:٥٦ – ٥٧]، كرر الأمر " إيذانا باختلاف المقولين من حيث إن الأول حكاية لما من جهته تعالى من النهي، والثاني حكاية لما من جهته صلى الله عليه وسلم من الانتهاء عما ذكر من عبادة ما يعبدونه "، وفي (قل) الثالثة " تحقيق للحق الذي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم "(٢٧)، وكذلك في تفسير قوله تعالى : ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُل لَّا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٥٣) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...﴾ [النور: ٥٣ – ٥٤]، كرر الأمر بالقول إشعارا بالاختلاف، " حيث إن المقول في الأول نهي بطريق الرد والتقريع، ... وفي الثاني أمر بطريق التكليف والتشريع"(٢٨).

أما الضمير"هو" في قوله: (هو الله أحد) فهو ضمير الأمر والشأن والقصة، ولهذا الضمير"من الشهرة والنباهة بحيث يستحضره كل أحد وإليه يشير كل مشير، وإليه يعود كل ضمير"(٢٩)، وهذا الضمير محتاج إلى صلة حتى تتم الفائدة، وتكون صيغته - كما يرى النحويون - للمفرد، ولا تكون للمثنى أو الجمع(٣٠)، وهذا يتلاءم مع أمر الوحدانية المخبر عنه، وضمير الشأن بمنزلة الرمز أو الإشارة، ولا يفهم منه إلا شأن مبهم، والإبهام يجعل المخاطب في حالة من الترقب لما سيأتي، والتشوق لما يزيل الإبهام، كما يزيد هذا الضمير من اعتقاد المخاطب بأن ما سيتم الكشف عنه يستحق توجيه الأسماع والنفوس إليه، وهو من الأهمية والخطورة بمكان، وهذا الضمير الذي يحقق التعظيم والتهويل يمهد للكشف عن حقيقة ثابتة محددة الأطر على المستوى العقلي أو الحسي، حقيقة قد جهلها المخاطب أو تجاهلها، نسيها أو تناساها، تساءل عنها أو شكك فيها، ومن هنا تأتي الحقيقة واضحة عارية، محددة المعالم بعد

الضمير الذي أعد المخاطب للتلقي المناسب للمقام، وقد قيل إنّ الجملة (الله أحد) بعد ضمير الشأن خبر، مفسرة مقررة[٣١]. وفي هذه السورة لا شك أن استدعاء ضمير الشأن قد حقق ما يتطلبه المقام، فالشأن - شأن التوحيد - جلل، ويحتاج فيه إلى أن يوضع المخاطب في حالة من اليقظة والانتباه، والتشوق لما سيأتي من تقرير (الله أحد)، بعد أن استشعر المخاطب بداية ضرورة الوقوف على مقول محدد، أوحى به فعل الأمر (قل).

ولو حذفنا (هو) (قل الله أحد) لأغفل ما ينطوي عليه لفظ "هو" من إشارة إلى ابتداء الرد، ومكان الجواب عما سئل عنه الرسول صلى الله عليه وسلم، ولقلّ الاستشعار بخطورة التالي وأهميته، إضافة إلى أن الجمع بين الضمير والاسم (هو الله) مما يزيد من التعظيم والتفخيم. وقد خلت ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ من المؤكدات، والظاهر أن يأتي الخبر مؤكداً ؛ لأن الكافرين ينكرون الوحدانية، ولكن الخروج عن مقتضى الظاهر أتى ليبين أن أمر الوحدانية ظاهر لكل ذي عقل، وأن كل متأمل لا محالة سيجد الأدلة في كل مظاهر الكون.

ومن الطريف ما ذكره البقاعي من معان لمخارج حروف كلمة "هو"، فالهاء "بمفردها مشيرة - بكونها من أبطن الحلق - إلى أنه هو الأول والباطن المبدع لما سواه، والواو - بكونها من أظهر حروف الشفة - إلى أنه الآخر والظاهر "[٣٢].

وفي قوله تعالى: (الله أحد) جاء تعريف المسند إليه بالعلمية، وهذا اللون من التعريف عند البلاغيين يأتي لإحضار المقصود بعينه في ذهن السامع ابتداء باسم مختص به[٣٣]، واسم الجلالة "الله" هو اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات[٣٤]، واختيار هذا الاسم يتلاءم مع السياق الذي يستدعي الإشارة إلى المسؤول عنه بكل صفاته، فلو قيل: "هو الرحمن" لبرزت صفة الرحمة دون غيرها من الصفات، ولو قيل: "هو القادر"، لبرزت صفة القدرة دون الرحمة أو العلم، في حين جمع لفظ "الله" جميع معاني أسماء الله الحسنى.

وفي قوله تعالى: (أحد) يستوقفنا هنا استخدام كلمة "أحد" دون "واحد"، وقد ذهب بعضهم إلى أن مآل الوصفين (أحد وواحد) إلى معنى نفي الشريك له تعالى في إلهيته، وإذا قيل: (الله أحد) فالمراد أنه منفرد بالإلهية، وإذا قيل: (الله واحد)، فالمراد أنه واحد لا متعدد[٣٥].

وقد استخدمت كلمة "واحد" دون تعريف في القرآن صفة لله تعالى نفيا للتعدد، كقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة:١٦٣]، وقوله: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: ٥١]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ سُبْحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٌ﴾

[النساء:١٧١]، وقوله: ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ﴾ [المائدة:٧٣]، وقوله: ﴿لَتَشۡهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخۡرَىٰۚ قُل لَّآ أَشۡهَدُۚ قُلۡ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [الأنعام:١٩]، فالآيات استعملت واحد لما يقابل الاثنين والثلاثة وعموم التعدد بعد كلمة إله، والإله: " الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبودا إله عند متخذه"[٣٦]. كما وردت كلمة واحد في القرآن صفة لله تعالى معرفة ومقترنة بالقهار ست مرات، كقوله تعالى: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٣٩﴾ [يوسف:٣٩]، وقوله: ﴿وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ﴾ [ص:٦٥]، واقتران الواحد بالقهار إشارة " إلى أن كونه قهاراً يدل على كونه واحداً... وأن الذي جعل شريكاً له لا يقدر على شيء البتة مثل هذه الأوثان"[٣٧].

وقال ابن سينا: " إن (أحد) دال على أنه تعالى واحد من جميع الوجوه، وأنه لا كثرة هناك أصلاً لا كثرة معنوية، وهي كثرة المقومات والأجناس والفصول، ولا كثرة حسية، وهي كثرة الأجزاء الخارجية المتمايزة عقلا كما في المادة والصورة، ... أما الواحد فمقول على ما تحته بالتشكيك"، وهذا الفهم - كما يرى ابن عاشور - كان متحققاً عند المسلمين، فبلال كان إذا عُذّب يقول: أحد أحد، وشعار المسلمين يوم بدر: أحد أحد[٣٨].

ولقد جاء لفظ أحد نكرة لاختصاصه بالله عز وجل، خلاف الواحد الذي يحصل فيه المشاركة[٣٩]، والتنكير مع الاختصاص يحقق التعظيم، إضافة إلى أن التنكير هنا " إشارة إلى أن مدلوله - وهو الذات المقدسة - غير ممكن تعريفها والإحاطة بها"[٤٠].

وتختص أحد بمن يعقل، في حين كانت واحد تستعمل للعاقل وغيره، " وفي الأحد خصوصية ليست في الواحد، تقول: ليس في الدار واحد، يجوز أن يكون واحداً من الدواب أو الطير أو الوحش أو الإنس، فكان الواحد يعم الناس وغير الناس، وإذا قلت: ليس في الدار أحد، فهو مخصوص للآدميين دون سائرهم"[٤١].

وورد عن ثعلب أنه فرّق بين أحد وواحد، حيث رأى أن الواحد يدخله العدد، وأحد لا يدخله ذلك، يقال: الله أحد، ولا يقال: زيد أحد؛ لأن الأحد خصوصية لله تعالى، وزيد تكون منه حالات[٤٢]، ومن هنا قيل: "لا يوصف أحد بالأحدية غير الله تعالى، فلا يقال: رجل أحد، ودرهم أحد، بل أحد صفة من صفات الله تعالى"[٤٣].

وقال البقاعي:" وضد الواحد اثنان، وضد الأحد الآخر، قال الله تعالى: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ ، ثم قال في ضده: ﴿وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ﴾[يوسف:٣٦][٤٤]، وهذا يؤكد معنى الانفراد بالإلهية في لفظ الأحد؛ فالآخر أخذ صفة الضد أو الاختلاف لأنه لا يتصف بصفة الانفراد.

" وأحد يستوي فيه المذكر والمؤنث، قال الله تعالى: ﴿ يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [الأحزاب:٣٢]، وواحد لا يستوي فيه المذكر والمؤنث فيقال:" واحدة "، فلايجوز "كواحد من النساء "، و"أحد" يكون بمعنى الجمع، تقول العرب: يظل أحدنا الأيام لا يأكل، بمعنى كلنا لا يأكل، فاحتمل معنى الواحد والجماعة"، وورد عن الأزهري قوله: " سئل أحمد بن يحيى عن الآحاد هل هي جمع أحد، فقال: معاذ الله ليس للأحد جمع، ولا يبعد أن يقال إنه جمع واحد، كالأشهاد جمع شاهد(٤٥).

لقد تحققت بوجود "أحد" الفواصل القرآنية، وكان الأحد اسما أعم وأبلغ من الواحد، وقد قيل: "إذا قلت: فلان لا يقوم له واحد، جاز في المعنى أن يقوم له اثنان أو ثلاثة فما فوقها، وإذا قلت: فلان لا يقوم له أحد، فقد جزمت بأنه لا يقوم له واحد ولا اثنان ولا ما فوقهما، فصار الأحد أكمل من الواحد"(٤٦). ويرى ابن عاشور أن أحد صفة مشبهة، وواحد اسم فاعل، والصفة المشبهة أثبت من اسم الفاعل، ذلك أن" صيغة الصفة المشبهة تفيد تمكن الوصف في موصوفها بأنه ذاتي له،... فلما أريد في صدر البعثة إثبات الوحدة الكاملة لله تعليما للناس كلهم، وإبطالا لعقيدة الشرك، وصف الله في هذه السورة بـ أحد ولم يوصف بـ واحد؛ لأن الصفة المشبهة نهاية ما يمكن به تقريب معنى وحدة الله تعالى إلى عقول أهل اللسان العربي المبين"(٤٧). وذكر فاضل السامرائي أن لفظة "أحد" أقدم من لفظة "واحد" في الاستعمال، وأسبق وجودا منها في اللغات السامية، فاستعملها للدلالة على أن الله قديم، وليس قبله شيء، فناسب بين قدم اللفظة والمقام(٤٨).

وعلى الرغم من التمايز في الدلالة بين "أحد" و" واحد" فيجوز إطلاق كل منهما على الله تعالى، في حين اختلفت الآراء في إطلاق لفظ "الوحيد" عليه، " فقال بعضهم: لا يجوز؛ لأن الوحيد إنما يجعل على الانقطاع من الأشباه والنظائر مع وجوده، تقول العرب: بقيت وحيدا، أي ذهب رفقائي ونظرائي، وليس لله نظير ولا شبيه فيوصف بأنه انقطع عنهم. وقال بعضهم: يجوز أن يقال لله وحيد على معنى الوحدانية، لا على معنى الانقطاع من الأصحاب، قال تعالى: ﴿ ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدٗا ﴿١١﴾ ﴾ [المدثر: ١١](٤٩)، وذلك وفقاً للتفسير القائل بأن "وحيدا" في الآية حال من الله عز وجل، أي: ذرني وحدي معه أو خلقته وحدي(٥٠).

والوقف مستحب على قوله: ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ﴾ ، وإذا وصل كان له وجهان من القراءة: أحدهما التنوين وكسره، والثاني حذف التنوين، ولكن جواز الوقف يحقق احتمال أن ما بعده جملة أخرى أو خبران آخران(٥١).

وأما قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ ﴾ ، فقد ورد تفسير الصمد بمعان عدة، منها: السيد المصمود إليه في الحوائج، المقصود لأجلها، فيحتاج إليه ويقصده كل ما سواه

في كل حاجة في الوجود، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[الأعراف:٥٤]، وقال: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم:٤٢]. وقيل: الصمد هو الذي لا جوف له؛ لأن الأجوف وعاء، وكل وعاء محتاج إلى موعيه، والأجوف لا يتصف بالتماسك...، والسيد الذي قد كمل في جميع أنواع الشرف والسؤدد، والدائم والكامل والمستغني عن كل أحد(٥٢)، فالصمد له أكثر من معنى يدل على الكمال.

وقال: (الصمد) ، ولم يقل المصمود إليه أو المقصود إليه؛ لأن في ذلك تقييداً بمعنى معين أو جهة محددة، والمصمود أو المقصود على صيغة مفعول، وقد تعني مصموداً إليه مرة واحدة أو في حالة واحدة، في حين كانت كلمة الصمد على صيغة (فَعَل)، وهي صيغة أثبت وأدوم من صيغة مفعول(٥٣).

ونلحظ أن لفظ أحد جاء نكرة، وجاء لفظ الصمد معرفة، ودخول اللام في الصمد أفاد الحصر، فهو تعالى وحده الصمد على الإطلاق، في حين كان لفظ أحد يفيد إفادة خاصة به تعالى، فهو لا يطلق في الإثبات على غيره، فلا حاجة إلى عهد أو حصر(٥٤). فأحد في مقابل الصمد بمعنى الأحد معرفاً بأل؛ "لأن التعريف إنما يراد به الدلالة على المعرف دون أفراد جنسه المشاركة له، فإذا انحصر الجنس كله في فرد واحد، لم يكن ثمة داعية إلى تعريفه، إذ كان أعرف من أن يعرّف"(٥٥)، ورأى الماوردي أن حذف لام التعريف من أحد كان على نية الإضمار، فهي محذوفة في الظاهر مثبتة في الباطن(٥٦).

وذهب بعضهم إلى أن تنكير أحد وتعريف الصمد يناسب المقام، فتنكير أحد يناسب الجهل بالأحدية عند أكثر الخلق، أما الصمد الذي يكون مصموداً إليه في الحوائج فيناسب معرفة العرب وأكثر الخلق(٥٧)، وقد تهتز هنا مراعاة تعريف الصمد للمقام؛ لأن معرفة الناس قد تتضاءل إذا ما ظهرت تساؤلات عن صفة الصمد حينما تصبح صفة لله تعالى، فإطلاق الصفة على غير موصوفها المعتاد في التداول يثير التساؤل، ويشعر بتغير في الدلالة، ولكن هذا التصور لا ينفي عدم مراعاة التعريف والتنكير للمقام، فتنكير أحد يناسب الجهل بالأحدية، وما جاء بعد تعريف الصمد من بيان يناسب مقام التساؤل المتوقع عن طبيعة هذه الصفة لله تعالى، وقد أورد ابن الأثير قول القرضي في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ :" لو سكت عنها لتبخص لها رجال فقالوا: ما صمد ؟ ... يعني لولا أن البيان اقترن في السورة بهذا الاسم لتحيروا فيه حتى تنقلب أبصارهم"(٥٨).

ومقتضى الظاهر في قوله: (هو الله أحد) يستدعي القول: (هو الصمد)، ولكنه استخدم العلم الظاهر بدل الضمير، وفي ذلك يتحقق تمكين إسناد الصفات، وتأكيد

اختصاصها بالمسند، فالله هو وحده المعبود المقصود إليه، "ولو ترك الإظهار إلى الإضمار... لم يكن فيه من الفخامة ما فيه الآن"[٥٩].

ويحقق تكرار لفظ الجلالة (الله أحد الله الصمد) التلذذ بذكره، ويفيد كذلك الإشعار بأن صفة الصمدية كما هي صفة الأحدية مستقلة في تعيين الذات، ومتعلقة بالاسم الجليل، وأن "من لم يتصف بها لم يستحق الألوهية"[٦٠]، فكل جملة مستقلة بذاتها، ولها خصوصيتها، برغم تكاملها مع سابقتها[٦١]، "ولو لم تكرر هذه اللفظة (الله) لوجب في لفظ أحد وصمد أن يردا، إما نكرتين أو معرفتين"[٦٢]، ويضيف ابن ربان إلى ما سبق أن السورة مكية، والتكرار في مقابلة شرك المشركين جواب حسن[٦٣].

ولم يسبق حرف العطف جملة (الله الصمد)؛ لأن كلا من الأحدية والصمدية نوع بذاته؛ ولأنها "كالنتيجة عن الأولى، بين أولاً ألوهيته عز وجل، المستتبعة لكافة نعوت الكمال، ثم أحديته الموجبة تنزهه عن شائبة التعدد والتركيب بوجهٍ من الوجوه، وتوهم المشاركة في الحقيقة وخواصها، ثم صمديته المقتضية لاستغنائه الذاتي عما سواه، وافتقار جميع المخلوقات إليه في وجودها وبقائها وسائر أحوالها"[٦٤]، وقد ذكر صاحب البحر المحيط أن الأفصح أن تكون هذه الجملة مستقلة على سبيل الاستئناف، كما تقول: زيد العالم زيد الشجاع[٦٥].

ونرى بعدا آخر لعدم عطف قوله: (الله الصمد)، ذلك أن الجملة" فصلت عن التي قبلها لأن هذه الجمل مسوقة لتلقين السامعين، فكانت جديرة بأن تكون كل جملة مستقلة بذاتها غير ملحقة بالتي قبلها بالعطف، على طريقة إلقاء المسائل على المتعلم، نحو أن يقول: الحوز شرط صحة الحبس، الحوز لا يتم إلا بالمعاينة، ونحو قولك: عنترة من فحول الشعراء، عنترة من أبطال الفرسان"[٦٦]، وقال الأرميوني:" لو قال: "والله الصمد" كانت تشبه صيغة القسم، سيما والخبر صالح أن يكون جوابا للقسم، فربما توهم قارئ أنها قسم معتمدا على صلاحيتها، ... فذكر صيغة توهم غير الحقيقة أولى من ذكر صيغة قد توهمه"[٦٧].

وجاء قوله : (لم يلد) بصيغة الماضي ردا على قولهم: الملائكة بنات الله، أو المسيح ابن الله، فجاء القول تكذيبا لهم على ما ذكروه في الماضي، ومن هنا قدّم الأهم وما يقتضيه السياق (لم يلد) على (لم يولد)، فلم يدع أحد أن له والداً[٦٨]، وقال النيسابوري:" كون الشخص مولوداً اعتبار لمعلوليته، وكونه والداً اعتبار لعليته، ولا ريب أن اعتبار العلية مقدم على اعتبار المعلولية، كما أن العلة بالذات متقدمة على المعلول"[٦٩]، وتقديم الوالد على الولد مقبول في العرف العام، إضافة إلى أن تقديم (لم يلد) على (لم يولد) مطلوب لتحقق الفواصل القرآنية. ويورد ابن رجب

التساؤل التالي: " كيف نفى أن يكون مولودا ولم يعتقده أحد؟ "، ويجيب من وجهين: " أحدهما: أنهم سألوا عمن ورث الدنيا، ولمن يورثها، وهذا يشعر بأن منهم من اعتقد ذلك، والثاني: أنه نفى عن نفسه - سبحانه - خصائص آلهة المشركين، فإن منهم من عبد المسيح، ومنهم من عبد العُزير، وهما مولودان، ومنهم من عبد الملائكة والعجل، وهي متولدات"(٧٠).

وتساءل الأرميوني:" لماذا لم يأت بنون العظمة بدل الياء في لفظ"يلد" و"يولد" ؟ فلم لم يقل: "لم نلد ولم نولد" بالنون ؟ والجواب: النون تارة ترد للجمع، وتارة تراد للعظمة، والمقصود هنا إثبات الوحدانية، فلا يناسب الإتيان بشيء يوهم التشريك والجمع؛ لأنه جواب عن نفي ذلك، فلأن يؤتى بجواب لا يكون للخصم فيه مدفع أولى من الإتيان بجواب يوهم لفظه ما يدعيه الخصم المبطل"، كذلك فإن "نفي التولد والتوالد هو لاسم الله المتقدم، وهو فرد، فكانت الصفة بصيغة الفردية لتتوافق الصفة والموصوف"، وتساءل الأرميوني أيضاً عن عدم تأكيد التولد بنون التوكيد، فلم يقل: "لم يلدنّ ولم يولدنّ" ؟ ويجيب بقوله:" قال النحاة: يقل دخول نون التوكيد في النفي، قالوا: لانتفاء العلة، وذلك لأن العلة شرط فعلها أن يكون بمعنى الطلب، والمنفي ليس كذلك، لأنه إما ماض، والماضي لا يكون طلبا، وإما مستقبل، فليس طلبا أيضا(٧١).

ولم يظهر اسمه الكريم، فلم يقل:" لم يلد الله "؛ لأن الاسم تكرر سابقاً، "وكثرة تكرار الكلمة في اللفظ المتقارب فيه ملل، وليس من الفصاحة"(٧٢)، ولعل في عدم ذكر اسمه تعالى هنا متجاورا مع فعل التولد كان صيانة وتنزيها.

ولقد كان زمن الفعل المسبوق بلم في قوله: (لم يلد) يدل على الماضي المطلق على سبيل النفي، ولم يقل: ما ولد؛ لأن هذا نفي للماضي القريب من الحال، في حين بدأ الزعم بأن لله ولدا منذ القدم، وكذلك لم يقل: ما يلد أو ليس يلد أو لا يلد؛ لأن في هذا نفيا للحال أو الاستقبال، ولم يقل: لما يلد؛ لأن هذا النفي يتضمن معنى التوقع والانتظار لحدوث الفعل(٧٣).

وتساءل الرازي: لم قال ههنا: (لم يلد) وقد قال: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَـدًا﴾[الإسراء:١١١]، ورأى " أن الولد يكون على وجهين: أحدهما: أن يتولد منه مثله، وهذا هو الولد الحقيقي، والثاني: أن لا يكون متولدا منه، ولكنه يتخذه ولدا ويسميه هذا الاسم، وإن لم يكن ولدا له في الحقيقة، والنصارى فريقان: منهم من قال: عيسى ولد الله حقيقة، ومنهم من قال: إن الله اتخذه ولدا تشريفا له، كما اتخذ إبراهيم خليلا تشريفا له، فقوله: (لم يلد) فيه إشارة إلى نفي الوالد في الحقيقة، وقوله: (لم يتخذ ولدا) إشارة إلى نفي القسم الثاني، ولهذا قال: ﴿وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَـدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾[الإسراء:١١١]؛ لأن

الإنسان قد يتخذ ولدا ليكون ناصرا ومعينا له على الأمر المطلوب، ولذلك قال في سورة أخرى: ﴿ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ ﴾ [يونس:٦٨]، وإشارة إلى ما ذكرنا أن اتخاذ الولد إنما يكون عند الحاجة"[٧٤].

"وجملة (ولم يولد) عطف على جملة (لم يلد)، أي ولم يلده غيره، وهي بمنزلة الاحتراس سدا لتجويز أن يكون له والد، فأردف نفي الولد بنفي الوالد"[٧٥]، وجاء العطف بين الجملتين؛ لأنهما في معنى واحد، وهو التولد والتوالد. ولم يحدد عدد التوالد المنفي، فلم يقل: لم يلد ولدا واحدا أو أولادا؛ لأن نفي الواحد نفي لوجود التعدد، والعكس صحيح، فوجود ذلك من باب الحشو، ولا يضيف شيئا. كما أنه لم يقل: لم يلد ولداً أو بنتاً بياناً لجنس المولود، لأن نفى صفة التولد نفي لوجود المولود سواء أكان ولدا أم بنتا. ولم يقل: لم يلد إلها؛ لأنه من الطبيعي أن يكون المتولد المفترض من جنس ما تولد عنه.

وجاء الوصل بين الجمل الثلاث (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ؛ "لأنها سيقت لمعنى وغرض واحد، وهو نفي المماثلة والمناسبة عنه تعالى بوجه من الوجوه"[٧٦]، ورأى أحد المفسرين أن قوله: (لم يلد) يظهر وجوب وجوده لذاته، فانتفى في قوله: (ولم يولد) أن يساويه شيء في قوة الوجود، وهذا يؤدي إلى نفي مساواته في قوة أفعاله، فالجمل الثلاث" شرح الصمدية النافية لأقسام الأمثال، فهي كالجملة الواحدة"[٧٧].

وقدّم المجرور (له كفواً) ؛ لأنه اللفظ الدال على نفي المكافأة عن ذات الله، والأولى تقديم الأهم[٧٨]، وزاد من وجاهة التقديم وجود ضمير الباري تعالى في (له)، كما تحقق بتأخير الاسم وجود الفواصل القرآنية.

وقد نفى بصيغة الماضي (ولم يكن)، ذلك" أنه إذا لم يكن له كفو في الماضي فليس له كفو في المستقبل قطعا...، فإن كان موجوداً في الماضي وليس كفواً فلا يكون في المستقبل كفؤاً؛ لأن ذلك لا يكون إلا لسبب، وهذا السبب لا يكون إلا إذا كان أقوى من الإله بحيث يضعفه ويقوي ذاك، والسبب لا يوجد إلا إذا أوجده الإله، وهذا لا يكون، وأما أن لا يكون موجوداً وإنما سيوجد في المستقبل، فهذا لا يكون كفؤاً أصلاً لأنه كان معدوما فأوجده سبب، والأسباب وضعها الإله"[٧٩]. ونلحظ أنه لم يقل: أحد من الآلهة أو المخلوقات؛ لأن لفظ "من" ينفي وجود النظير عن بعض دون بعض.

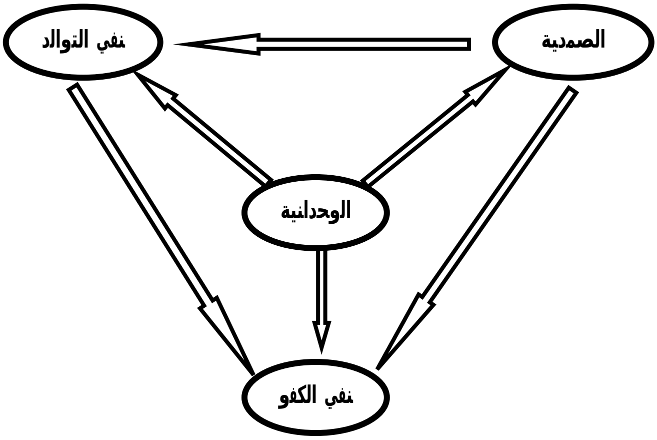
ولم تحذف النون في (يكن)، ويأتي حذف النون عند النحاة تخفيفا، ولكن حالات الحذف أو الإثبات ترتبط بدلالات متنوعة، ففي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الأنفال:٥٣]، حذفت النون " إرشاداً إلى أن هذه

الموعظة خليقة بأن يوجز بها غاية الإيجاز فيبادر إلى إلقائها لما في حسن تلقيها من عظيم المنفعة؛ لأن من خالفها جدير بتعجيل الانتقام"(٨٠)، وجاء الحذف في قوله: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾﴾ [المدثر:٤٣] "دلالة على ما هم فيه من الضيق عن النطق حتى بحرف يمكن الاغتناء عنه، ودلالة على أنه لم يكن لهم نوع طبع جيد يحثهم على الكون في عداد الصالحين، وكان ذلك مشيراً إلى عظيم ما هم فيه من الدواهي الشاغلة بضد ما فيه أهل الجنة من الفراغ الحامل لهم على السؤال عن أحوال غيرهم"(٨١)، وكان الحذف في قوله: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً﴾ [القيامة:٣٧] تنبيهاً على صغر مبدأ الشيء وحقارته(٨٢)، وحذفت النون في قوله: ﴿وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا﴾[النساء: ٤٠]، "تنبيهاً على أنها وإن كانت صغيرة المقدار حقيرة في الاعتبار فإن الله يربيها ويضاعفها إلى ما لا يعلمه سواه"(٨٣)، وحذفت النون في قوله: ﴿إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ﴾ [لقمان:١٦] للدلالة على "أن هذا المثقال أصغر مقداراً وأحقره في الاعتبار"(٨٤)، وفي قوله: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَٰنُهُمْ﴾ [غافر:٨٥] " انتفى عن إيمانهم مبدأ الانتفاع وأقله فانتفى أصله"(٨٥)، وهذا بخلاف الآيات التي أثبتت النون، حيث قد تأتي دلالة على أن الشيء أكمل كونه وتمامه، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَكُنْ ءَايَٰتِى تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [المؤمنون:١٠٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً﴾ [النساء:٩٧](٨٦)، وهكذا في قوله: (لم يكن له كفوا أحد)، فقد أثبتت النون، مما يناسب الكون الذي تم واكتمل منذ الأزل دون مكافئ.

إن أهمية الحقائق التي تطرحها آيات السورة لم يدفع إلى التكرار اللفظي لهذه الآيات كما نجد في بعض السور، برغم ما للتكرار من تأكيد أهمية ما تنطوي عليه الآيات من حقائق، ولعل هذا يرجع إلى أن الوحدانية أو الصمدية من الحقائق التي لا يحتاج إلى تأكيدها إذا تأمل الإنسان في الخلق وتفكر في بديع صنعه، أضف إلى هذا أن أحبار اليهود كانوا على علم بالوحدانية، ولم يكن تساؤلهم إلا ليهزموا هذا الدين الجديد، كما أن المشركين أغلقوا أسماعهم وركبوا مركب العناد والهوى والتحدي، فتلاشت أهمية التكرار في هذا المقام. ويرى ابن قيم الجوزية أن سورة الإخلاص "خلصت قارئها المؤمن بها من الشرك العلمي، كما خلصت سورة (قل يا أيها الكافرون) من الشرك العملي الإرادي القصدي، ... ولما كان الشرك العملي الإرادي أغلب في النفوس، لأجل متابعتها هواها، وكثير منها ترتكبه مع علمها بمضمونه وبطلانه؛ لما فيه من نيل الأغراض، وإزالته وقلعه منها أصعب وأشد من قلع الشرك العلمي وإزالته؛ لأن هذا يزول بالعلم والحجة، ولا يمكن صاحبه أن يعلم الشيء على غير ما هو عليه، بخلاف شرك الإرادة والقصد، فإن صاحبه يرتكب ما يدله العلم على بطلانه وضرره؛ لأجل غلبة هواه واستيلاء سلطان الشهوة والهوى على نفسه، فجاء من التأكيد والتكرار في سورة (قل يا أيها الكافرون) المتضمنة لإزالة الشرك العملي ما لم يجئ مثله في سورة (قل هو الله أحد)"(٨٧).

ولقد جمعت السورة بين الإثبات والنفي، ابتدأت بإثبات صفات الكمال وآخرها الصمد، ثم جاء نفي كل صفة ينزه عنها، والإثبات يزداد اكتمالا بصيانته عن كل ما يتضمن مخالفته(٨٨).

وبدأت السورة بالتوحيد، ثم بالصمدية، وقد قيل:" ألا ترى أنك إذا أردت أن تقصد شخصا في حاجة فحصت عن كونه قادرا على قضائها أم لا؟ فإن تبين لك عجزه تركته، وإن تبين لك قدرته قصدته، فأثبت الله سبحانه وتعالى وحدانيته وقدرته كيلا يقصد سواه"(٨٩)، والصمدية التي تعني القدرة والاستغناء الذاتي عما سواه تستلزم إثبات حالة الوحدانية، وارتبطت الوحدانية والصمدية ارتباطا تلازميا بما بعدها، فقوله: (الله أحد) ارتبط بقوله: (لم يلد ولم يولد)، وبقوله: (ولم يكن له كفوا أحد)، فلو كان يلد ويولد، أو كان له كفو، لم يكن منفردا بالوحدانية، والكفو "يستلزم أنه لم يلد ولم يولد؛ لأن الوالد والولد متماثلان متكافئان"(٩٠)، وكذلك ارتبط قوله: (الله الصمد)، بقوله: (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد)، فلو كان مولودا لم يكن الصمد، لوجود مصمود إليه قبله، ولو كان له نظير لم يكن مقصودا دون غيره، ثم لو كانت الولادة لكان له نظير. وهكذا، فإن حركة الانبعاث والدوران – كما في الشكل التالي – تبدأ من صفة الوحدانية التي يتطلبها وجود صفات: الصمدية ونفي التوالد ونفي النظير، ثم نجد أن صفة الصمدية من متطلبات وجود صفتي نفي التوالد والنظير، وأن صفة نفي التوالد من متطلبات وجود صفة نفي النظير، فمركز الانبعاث هو الوحدانية، ثم تولد مركز انبعاث من الصمدية وآخر من نفي التوالد، وانتهى الدوران بصفة نفي النظير.



وحركة الانبعاث والدوران في تراكيب سورة الإخلاص تنطوي كذلك على تفسير توالدي، حيث نرى أن التركيب الأول سبب وجود الثاني ونتيجة حتمية له، وكذلك الثاني في علاقته بالثالث، وذكر القشيري أن "السورة بعضها تفسير لبعض: من هو ؟

هو الله، من الله ؟ الأحد، من الأحد؟ الصمد، من الصمد؟ الذي لم يلد ولم يولد، من الذي لم يلد ولم يولد؟ الذي لم يكن له كفوا أحد"[٩١].

ومن الملاحظ أن التفسير الصوفي – بغض النظر عن مدى الاقتناع بمنطلقاته ووجاهته – يضيف المزيد من عناصر تناسق التركيب القرآني وجمالياته، ففي قوله: (هو الله أحد) – عند أهل التصوف – مقامات ثلاثة، ابتدأت من الأعلى إلى الأدنى، فقوله: (هو) إشارة إلى مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله، الناظرين إلى حقائق الأشياء من حيث هي هي، و(هو) إشارة منهم مطلقة إلى الله، ولا تحتاج إلى مميز، والمقام الثاني مقام أصحاب اليمين الذين شاهدوا الحق موجوداً وشاهدوا الممكنات موجودة، فلم تكن لفظة (هو) تامة الإفادة، وافتقروا معها إلى مميز فقيل:(هو الله). والمقام الثالث مقام أصحاب الشمال الذين يؤمنون بتعدد الآلهة، فجاء لفظ (أحد) إبطالاً لمقالتهم[٩٢].

وقال القشيري: "يقال: كاشف الأسرار بقوله: (هو)، وكاشف الأرواح بقوله:(الله)، وكاشف القلوب بقوله:(أحد)، وكاشف نفوس المؤمنين بباقي السورة. ويقال: كاشف الوالهين بقوله: (هو)، والموحدين بقوله: (الله)، والعارفين بقوله: (أحد)، والعلماء بقوله: (الصمد)، والعقلاء بقوله: (لم يلد ولم يولد)"[٩٣].

الخاتمة:

لقد أكدت الدراسة أن العلماء المسلمين قد حاولوا في ظل ثقافتهم الواسعة سبر أغوار النص القرآني، وشكل البعد الجمالي أحد أهم أوجه تفسيرهم، وإن اختلفت مستويات اهتمامهم بهذا الجانب، واختلط هذا الاهتمام مع ما يتناوله التفسير من عقيدة وأحكام وتشريع.

ولاحظت الدراسة تعدد القراءات التي كانت نتيجة طبيعية لرحلة استكشاف الجانب العقلي والروحي والجمالي، رحلة التدبر التي لا يمكن أن تنتهي إلى نهاية، وهذا يشير إلى أن النص القرآني سيبقى قابلا لاستكشاف عناصر جمالية جديدة.

وقد تبين أن العلماء قد قدموا في تفسيرهم لسورة الإخلاص في ظل سعيهم إلى كشف أسرار التركيب القرآني وبيان جمالياته – قراءات تعتمد التفكر العميق والتأمل الواعي، وذلك بالنظر إلى قضايا مثل: التقديم والتأخير، والذكر والحذف، والتعريف والتنكير، والفصل والوصل، والخاص والعام، وقد تأملوا في المفردة القرآنية، وبحثوا بنيتها ودلالاتها، وتلمسوا إيحاءاتها، وأظهروا حسنها من أضدادها ومرادفاتها، ونظروا في ظواهر التركيب وعلاقاته الداخلية والخارجية، وأعادوا تشكيله بصور مختلفة لمقارنته بالأصل، وأخضعوه للتساؤلات متنوعة في ظل الوعي بالسياقات المصاحبة.

وقد بينت الدراسة في سورة الإخلاص أنماطاً من الترابط والانسجام تشكل بنية متكاملة، وكشفت في ألفاظ السورة وتراكيبها ما سميناه حركة الانبعاث والدوران، حيث يبدأ الانبعاث والدوران التوالدي من صفة الوحدانية، مركز السورة وبؤرتها، تلك الصفة التي يتطلب تحققها وجود صفات الصمدية ونفي التوالد ونفي الكفو، وتنطلق كذلك حركة انبعاث من صفة الصمدية التي يتطلب تحققها وجود صفة نفي التوالد ونفي الكفو، وحركة انبعاث أخرى من صفة نفي التوالد التي تستدعي صفة نفي الكفو.

وأخيراً، نلحظ – برغم ما نجده من اهتمام على المستوى التطبيقي في كتب التفسير والإعجاز – أن القراءات الجمالية للنص القرآني لم تتخذ حتى يومنا هذا منهجاً واضحاً محدد المعالم على المستوى النظري، بحيث نرى مقاربة شمولية متعمقة، تكشف في رؤية تكاملية عن هذا الجمال في هذا الجنس الأدبي الخاص بأسلوبه الذي لا يرقى إلى مستواه أسلوب الإبداع البشري.

ويرى الباحث أن استقصاء الجوانب التطبيقية في الدراسات القرآنية، وإثراء هذه الدراسات، والإضافة إليها، يمثل خطوة أولى ضرورية ومهمة لدراسات تستفيد من المناهج النقدية الحديثة، بحيث تتهيأ الأجواء لتأصيل نظري خاص بالدراسات الجمالية القرآنية. ومن هنا فإن الدراسة توصي بأن تعقد الجامعات ومراكز الدراسات مؤتمرات علمية، يكون محورها الدراسات الجمالية القرآنية، وأن تدفع الجامعات طلبة الدراسات العليا بهذا الاتجاه.

الهوامش:

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمود القيسية ومحمد الأتاسي (أبو ظبي: مؤسسة النداء ٢٠٠٣)، ج٤، ص: ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٢) الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم(القاهرة: مكتبة دار التراث ١٩٨٤)، ط٣، ص: 3، ٩.

(٣) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت: مؤسسة الرسالة ٢٠٠٠)، ج١، ص: ١٢.

(٤) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف(بيروت: دار الكتاب العربي ١٩٨٦)، مقدمة المؤلف، ص: ن.

(5) ابن رجب، ضياء الدين، الدر المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون(الشارقة: دار الفتح ١٩٩٥)، ط ٢، ص: ٦٥٠ ـ ٦٥١.

(٦) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص: ٤٠٣.

(٧) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج١، ص: ١٠.

(٨) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم(القاهرة: دار المعارف ١٩٦٦)، ط٢. السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير البياني(الشارقة: جامعة الشارقة ٢٠٠٢، ج١)،(٢٠٠٤، ج٢).

(٩) السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي(بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٠)، ص: ٤٣٧ـ٤٣٩.

(١٠) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، ج٤، ص: ٨١٧.

(١١) ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسـير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي(بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠١)، ج٥، ص: ٥٣٦.

(١٢) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، ج٢١، ص: ٣٢٨.

(١٣) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن(بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٨٨)، ج١٩، ص: ١٧٠.

(١٤) الأرميوني، يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، تحقيق: محمد خير رمضان(بيروت: دار ابن حزم ١٩٩٧)، ص: ١٠٥.

(١٥) نفسه، ص: ١٠٤.

(١٦) ابن عاشور، محمد الطاهر،التحرير والتنوير(تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ت)، ج٣٠، ص: ٦١٢.

(١٧) السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير السامرائي، ج١، ص: ٥٩.

(١٨) ابن رجب الحنبلي، زين الدين، ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي: تفسير سورة النور، تفسير سورة الإخلاص، بيان فضل علم السلف على علم الخلف، تحقيق: محمد بن ناصر العجمي(الكويت: الدار السلفية ١٩٨٦)، ص: ٨٧.

(١٩) الأرميوني، يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ١٠٥.

(٢٠) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب(بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٩٠)، ج٣٢، ص: ١٦٣.

(٢١) نفسه، ج٣٢، ص: ١٦٣.

(٢٢) الأرميوني، يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ٨٩.
(٢٣) الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني(بيروت: دار الفكر،١٩٩٧)، ج٢٩، ص: ٤٩٨.

(٢٤) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمعه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه: يسري السيد محمد(الدمام: دار ابن الجوزي ١٩٩٣)، ج٥، ص: ٣٦٧.

(٢٥) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٢.
(٢٦) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب ، ج٢٢، ص: ٣١.

(٢٧) أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا العقل الكريم(بيروت: دار الفكر د.ت)، ج٢، ص: ١٥٨.

(٢٨) نفسه، ج٤، ص: ١٠٥.
(٢٩) نفسه، ج٥، ص: ٩١٢.
(٣٠) انظر: حسن، عباس، النحو الوافي (القاهرة: دار المعارف د.ت)، ط٥، ج١، ص: ٢٥٣.
(٣١) انظر: ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد(بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠٠٢)، ج٨، ص: ٣٧٠. وحسن، عباس، النحو الوافي، ج١، ص: ٢٥٣.
(٣٢) البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه: عبد الرزاق غالب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥)، ج٨، ص: ٥٧٨.
(٣٣) ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد، الأطول - شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي(بيروت: دار الكتب العلمية٢٠٠١)،ج١ ، ص: ٢٢.
(٣٤) الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة(بيروت: عالم الكتب ١٩٨٧)، ص: ٤٦.
(٣٥) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٤.
(٣٦) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب(بيروت: دار صادر ١٩٩٤)، ط٣، مادة أله.
(٣٧) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب ، ج٢٦ ، ص: ١٩٦.
(٣٨) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٤ -٦١٥. وانظر: البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٥، ص: ٥٨٠.
(٣٩) البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور،ج٨، ص: ٥٨٥.
(٤٠) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ج٢، ص: ٤٤١.
(٤١) ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، تحقيق: سعيد الفلاح(بيروت: دار الغرب الإسلامي١٩٨٣)، ج٢، ص: ١١٥٧ - ١١٥٨.
(٤٢) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط ، مراجعة: محمد صدقي جميل(بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع١٩٩٢)، ج١٠، ص: ٥٧١، وانظر: البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٨، ص: ٥٨٥.
(٤٣) النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض(القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠)، ج٢٩، ص: ٢١٩. وانظر: الخازن، علي بن محمد، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ضبطه وصححه: عبد السلام محمد علي شاهين(بيروت: دار الكتب العلمية١٩٩٥)، ج٦، ص: ٥٣٢.
(٤٤) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٨، ص: ٥٨.
(٤٥) نفسه، ج٨، ص: ٥٨٤-٥٨٥.
(٤٦) نفسه، ج٨، ص: ٥٨٣، وانظر: الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج٦، ص: ٣٧٠ - ٣٧١، والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ج٤، ص: ٤٠٣.
(٤٧) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٤.

(٤٨) السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، ج١، ص: ٦٣.

(٤٩) الأرميوني، جمال الدين يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ٤٢-٤٣.

(٥٠) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، ج٤، ص: ٦٤٧.

(٥١) النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج٢٩، ص: ٢١٦.

(٥٢) انظر: الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، ج٦، ص: ٣٧١. وابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ، ج٥، ص: ٣٧٢-٥٣٦. والرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ، ص: ١٦٦، ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين، زاد المسير في علم التفسير(بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٧)، ط٤، ج٦، ص: ٢٠٠. والقرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ج١٩، ص: ١٦٧. والشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام(بيروت: دار الكتب العلمية١٩٩٤)، ج٥، ص: ٦٥٥.

(٥٣) السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، ج١، ص: ٦٥.

(٥٤) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن(بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ١٩٧٤)، ط٢، ج٢٠، ص: ٣٨٦.

(٥٥) الخطيب، عبد الكريم، التفسير القرآني للقرآن (بيروت: دار الفكر العربي ١٩٧٠)، ج٢٩، ص: ١٧١٢.

(٥٦) الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، ج٦، ص: ٣٧٠.

(٥٧) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ص: ١٦٧. وانظر: النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج٢٩، ص: ٢٢٠.

(٥٨) ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر(بيروت: دار الفكر ١٩٩٧)، ج١، ص: ١٠٢.

(٥٩) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: بكري شيخ أمين(بيروت: دار العلم للملايين١٩٨٥)، ص: ٣٤٤. وانظر: ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد، الأطول، ج١، ص: ٣٣.

(٦٠) البيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج٢، ص: ٦٣١. وانظر: أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا العقل الكريم، ج٥، ص: ٩١٣. وابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج٨، ص: ٣٧٠.

(٦١) الكرماني، محمد بن حمزة، أسرار التكرار في القرآن، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا (السعودية: دار الاعتصام١٩٧٦)، ط٢، ص: ٢٢٧.

(٦٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ص: ١٦٨.

(٦٣) ابن ربان، شرف الدين الحسين بن سليمان، الروض الريان في أسئلة القرآن، تحقيق: عبدالحليم بن محمد نصار(المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم١٩٩٤)، ج٢، ص: ٦٤٧.

(٦٤) أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا العقل الكريم، ج٥، ص: ٩١٢. وانظر: ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج٨، ص: ٣٧١.

(٦٥) أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، ج١٠، ص: ٥٧١.
(٦٦) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٧.
(٦٧) الأرميوني، جمال الدين يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ١١٤.

(٦٨) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ص: ١٦٨. والبيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي، ج٢، ص: ٦٣١.

(٦٩) النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج٢٩، ص: ٢٢١.
(٧٠) ابن رجب الحنبلي، زين الدين، ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي، ص: ٩٩.

(٧١) الأرميوني، جمال الدين يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ١١٢-١١٣.

(٧٢) نفسه، ص: ١١٣.

(٧٣) انظر: الزمخشري، محمود بن عمر، المفصل في صنعة الإعراب، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب(بيروت: دار الكتب العلمية١٩٩٩)، ص: ٣٩٣. وابن هشام، جمال الدين، مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية ١٩٨٧)، ج١، ص: ٢٧٧-٢٧٩.

(٧٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ص: ١٦٨.
(٧٥) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج٣٠، ص: ٦١٨.

(٧٦) العجيلي، سليمان بن عمر، الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية (بيروت: دار الكتب العلمية١٩٩٦)، ج٨، ص: ٤٣٥.

(٧٧) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٨، ص: ٥٩٢.

(٧٨) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب ، ج٣٢، ص: ١٦٩. والبيضاوي، عبد الله بن عمر، تفسير البيضاوي، ج٢، ص: ٦٣١، والبقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٨، ص: ٥٩٢، وابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير ج٣٠، ص: ٦١٨.

(٧٩) السامرائي، فاضل صالح، على طريق التفسير البياني، ج١، ص: ٧٢.
(٨٠) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٣، ص: ٢٣١.
(٨١) نفسه، ج٨، ص: ٢٣٧.

(٨٢) المراكشي، أحمد بن البناء، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق: هند شلبي (بيروت: دار الغرب الإسلامي١٩٩٠)، ص: ١٠٦.

(٨٣) نفسه، ص: ١٠٦-١٠٧.
(٨٤) نفسه، ص: ١٠٧.
(٨٥) الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ج١، ص: ٤٠٨.
(٨٦) نفسه، ج١، ص: ٤٠٨.

(٨٧) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، ج٥، ص: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(٨٨) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج٨، ص: ٥٩٦ ـ ٥٩٧.

(٨٩) الأرميوني، جمال الدين يوسف بن عبد الله، القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد، ص: ١٠٨.

(٩٠) ابن رجب الحنبلي، زين الدين، ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي، ص: ٩٣.

(٩١) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٨٣)، ط٢، ج٣، ص: ٧٨٣.

(٩٢) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ج٣٢، ص: ١٦٤ ـ ١٦٥. وانظر: النيسابوري، حسن بن محمد، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج٢٩، ص: ٢١٩.

(٩٣) القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، القشيري، ج٣، ص: ٧٨٣.

المصادر والمراجع:

١- ابن الأثير، مبارك بن محمد. (١٩٩٧). النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت، دار الفكر.

٢- الأرميوني، يوسف بن عبد الله. (١٩٩٧). القول المعتمد في تفسير قل هو الله أحد. تحقيق: محمد خير رمضان، بيروت، دار ابن حزم.

٣- الألوسي، محمود بن عبد الله. (١٩٩٧). روح المعاني. بيروت، دار الفكر.

٤- البقاعي، برهان الدين إبراهيم بن عمر. (١٩٩٥). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه: عبد الرزاق غالب، بيروت، دار الكتب العلمية.

٥- البيضاوي، عبد الله بن عمر. (١٩٨٨). تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل. بيروت، دار الكتب العلمية.

٦- الجرجاني، السيد الشريف. (١٩٨٧). التعريفات. تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت، عالم الكتب.

٧- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين. (١٩٨٧). زاد المسير في علم التفسير. بيروت، المكتب الإسلامي.

٨- حسن، عباس. (د.ت). النحو الوافي. ط٥، القاهرة، دار المعارف.

٩- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف. (١٩٩٢). البحر المحيط . مراجعة: محمد صدقي جميل، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٠- الخازن، علي بن محمد. (١٩٩٥). تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل. ضبطه وصححه: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية.

١١- الخطيب، عبد الكريم. (١٩٧٠). التفسير القرآني للقرآن. بيروت، دار الفكر العربي.

١٢- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر.

أ- (١٩٩٠). مفاتيح الغيب. بيروت، دار الكتب العلمية.

ب- ب- (١٩٨٥). نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق: بكري شيخ أمين، بيروت، دار العلم للملايين.

١٣- ابن ربان، شرف الدين الحسين بن سليمان. (١٩٩٤). الروض الريان في أسئلة القرآن. تحقيق: عبد الحليم بن محمد نصار، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم.

١٤- ابن رجب الحنبلي، زين الدين. (١٩٨٦). ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي: تفسير سورة النور، تفسير سورة الإخلاص، بيان فضل علم السلف على علم الخلف. تحقيق: محمد بن ناصر العجمي، الكويت، الدار السلفية.

١٥- ابن رجب، ضياء الدين. (١٩٩٥). الدر المصون بتهذيب مقدمة ابن خلدون، ط٢، الشارقة، دار الفتح.

١٦- ابن الزبير الغرناطي، أحمد بن إبراهيم. (١٩٨٣). ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل. تحقيق: سعيد الفلاح، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

١٧- الزركشي، محمد بن عبد الله. (١٩٨٤). البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، القاهرة، مكتبة دار التراث.

١٨- الزمخشري، محمود بن عمر، أ- (١٩٨٦)، الكشاف. بيروت، دار الكتاب العربي. ب- (١٩٩٩)، المفصل في صنعة الإعراب. قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: إميل بديع يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية.

١٩- السامرائي، فاضل صالح. (٢٠٠٢ ج١)، (٢٠٠٤ ج٢).على طريق التفسير البياني. الشارقة، جامعة الشارقة.

٢٠- أبو السعود، محمد بن محمد. (د.ت). إرشاد العقل السليم إلى مزايا العقل الكريم. بيروت، دار الفكر.

٢١- السكاكي، يوسف بن أبي بكر.(٢٠٠٠). مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٢- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (٢٠٠٣). الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمود القيسية ومحمد الأتاسي، أبو ظبي، مؤسسة النداء.

٢٣- بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. (١٩٦٦). التفسير البياني للقرآن الكريم. ط٢، القاهرة، دار المعارف.

٢٤- الشوكاني، محمد بن علي.(١٩٩٤). فتح القدير، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٥- الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٧٤). الميزان في تفسير القرآن. ط٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٢٦- الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠٠). جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة.

٢٧- ابن عاشور، محمد الطاهر.(د.ت). التحرير والتنوير. تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع.

٢٨- ابن عجيبة، أحمد بن محمد. (٢٠٠٢). البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. بيروت، دار الكتب العلمية.

٢٩- العجيلي، سليمان بن عمر. (١٩٩٦). الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية. بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٠- ابن عربشاه، إبراهيم بن محمد. (٢٠٠١). الأطول ـ شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبدالحميد هنداوي، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣١- ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب.(٢٠٠١). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمي.

٣٢- القرطبي، محمد بن أحمد. (١٩٨٨). الجامع لأحكام القرآن. بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٣- القشيري، عبد الكريم بن هوازن.(١٩٨٣). لطائف الإشارات، ط٢، تحقيق: إبراهيم بسيوني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٣٤- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر.(١٩٩٣). بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمعه ووثق نصوصه وخرج أحاديثه: يسري السيد محمد، الدمام، دار ابن الجوزي.

٣٥- الكرماني، محمد بن حمزة. (١٩٧٦). أسرار التكرار في القرآن، ط٢، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، السعودية، دار الاعتصام.

٣٦- الماوردي، علي بن محمد. (١٩٩٢). النكت والعيون. بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٧- المراكشي، أحمد بن البناء.(١٩٩٠). عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، تحقيق: هند شلبي، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

٣٨- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٩٤). لسان العرب. ط٣، بيروت، دار صادر.

٣٩- النيسابوري، حسن بن محمد.(١٩٧٠). تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٤٠- ابن هشام، جمال الدين.(١٩٨٧). مغني اللبيب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، المكتبة العصرية.

* * *

The Splendor of Expression in the Holy Qur'an
as Exemplified in Surat Al-Ikhlas

Dr. Kamil Atoum
Sohar University - Oman

ABSTRACT

This study investigates the splendor of Qur'anic expressions in Surat Al-Ikhlas, taking in to consideration previous studies, with the aim of enriching and adding to this area of research. The study attempts to identify the concerns of the Ulama with regard to the Qur'anic lexicon, structural nuances, and changes that occur in the sentence structure, which appear related on a variety of contextual and thematic levels. The researcher endeavors to illuminate the mysteries behind the text of the Qur'anic and to identify the Qur'an's many dimensions of splendor and uniqueness. The researcher hopes that this effort will be viewed as a contribution to other such efforts and serve as a theoretical introduction to studies concerned with the splendor of the Holy Qur'an.